

Sinestesieonline

PERIODICO QUADRIMESTRALE DI STUDI SULLA LETTERATURA E LE ARTI
SUPPLEMENTO DELLA RIVISTA «SINESTESIE»

ISSN 2280-6849

Stefania Petruzzelli

Il «soprappiù» del Logos. Mito e psicanalisi in Gadda

Abstracts

Nell'opera gaddiana la conoscenza delle teorie psicanalitiche sostanzia la formalizzazione mitica di contenuti psichici: in *Psicanalisi e letteratura* Ganimede e Anchise sono celate epitomi delle due vie naturali dell'eros alle quali si oppone l'abnormità dello sviluppo psicosessuale di Vulcano; in *Emilio e Narcisso* la parafrasi del mito ovidiano è un pretesto per discorrere riguardo al narcisismo primario di matrice freudiana.

Gadda's knowledge of psychoanalytical theories influences the mythical formalization of psychic content: in *Psicanalisi e letteratura* Ganymede and Anchises are concealed examples of eros's two natural sides, opposed by the abnormal psychosexual development which is interrupted by Vulcan's parental coercion; in *Emilio e Narcisso* the paraphrase of Ovid's myth becomes an opportunity to write about Freud's primary narcissism.

Parole chiave

Psicanalisi; narcisismo; Gadda; mito.

Contatti

stefania.p@hotmail.it

Il «soprappiù»

Nell'ampia riflessione saggistica *«Amleto» al teatro Valle*, dedicata alla rappresentazione teatrale della tragedia shakespeariana, assunta fin dagli anni giovanili quale nodo tematico essenziale per la sua poetica, Gadda dichiarava: «L'opera d'arte in generale, può essere e perciò deve essere l'indefettibile strumento per la scoperta e la enunciazione della verità»¹. La mai dimessa tensione veritativa dello scrittore non era tuttavia volta al raggiungimento di definitivi risultati epistemologici poiché di impossibile percorrenza nel tempo dello smarrimento dell'uomo sulla soglia della modernità novecentesca, inerme di

¹ SGF I, p. 541. Le citazioni da testi gaddiani sono tratte dall'edizione delle *Opere di Carlo Emilio Gadda* diretta da D. Isella, Garzanti, Milano 2008, adottando le seguenti sigle: RR I: *Romanzi e Racconti I*, a cura di R. Rodondi, et al., Milano 2001; RR II: *Romanzi e Racconti II*, a cura di G. Pinotti, et al., Garzanti, Milano 2011; SGF I: *Saggi Giornali Favole e altri scritti I*, a cura di L. Orlando, et al., Garzanti, Milano 2008; SGF II: *Saggi Giornali Favole e altri scritti II*, a cura di C. Vela, et al., Garzanti, Milano 2008; SVP: *Scritti vari e postumi*, a cura di A. Silvestri, et al., Garzanti, Milano 2009.

fronte alla dislocazione del senso che, non potendo più sedimentarsi nella realtà esterna, si espone al prisma della sua mente, unica significatrice di una verità ormai priva del suo intrinseco statuto.

Nel tempo dell'offuscamento della zoliana lastra di vetro, colta solo dalla visione soggettivamente differenziata da chi artisticamente riproduce la realtà che si staglia al di là di essa, il realismo è possibile solamente laddove ricerchi la verità, ormai disertante la realtà², in un oltre. E l'oltre gaddiano – conviene ricordarlo – è un noumeno³, non ortodossamente kantiano, lontano da ogni forma di sostanzialismo: un noumeno che, non enunciabile in un linguaggio demandato all'attraversamento della crosta stratificata del fenomeno, risulta predicabile solo per negazione. Non per caso, in *Un'opinione sul Neorealismo* Gadda definisce il fenomeno come «parvenza caleidoscopica dietro cui si nasconde un "quid" più vero»: fraintendendo o forzando il pensiero kantiano, l'autore non attribuisce al lemma una valenza neutra di mera manifestazione dell'oggetto, ma ne individua la sostanziale *facies* illusoria, opponendolo ad una «dimensione noumenica»⁴ che, lontana da retaggi dualistici, partecipa al vero solo nella sua polarità al fenomeno e verso la quale lo scrittore resta proteso, pur consapevole dell'assenza di un valore assoluto che ne sostenga l'enunciazione. La parvenza, agognata per affermarne tramite la negazione il nucleo veritativo, gravita verso un'area semantica nella quale si riversano numerosi idoli polemi- ci gaddiani: l'illusione, la menzogna, il mito. L'autore rifiuta di arrendersi alle parvenze e ne contrasta l'inganno esponendone «il nudo spasmo di maschera»⁵ in un processo di risoluta demistificazione; la sua negazione gnoseologica si sviluppa e approda ad un'etica della negazione e per quanto irrealizzabile sia l'intelligibilità del mai chiuso sistema del reale, egli non abbandona la sua euresi a cui è assegnata una funzione demitizzante.

Sostanziata dall'odio per le parvenze, dal rifiuto di ogni forma di assolutizzazione del reale, conseguenza dell'interpretazione della conoscenza come perpetuo processo di deformazione, da una peculiare istanza mimetica e da una razionalità volta allo svuotamento del contenuto di finzione del mito, la demitizzazione gaddiana colpisce quei miti la cui inautenticità deriva dall'assenza di ogni radicamento ontologico, *menzogne* cui credono coloro i quali sono vittime di un tempo storico che si dispiega violentemente ad una mitopoiesi ipostatizzante la realtà. La scrittura gaddiana, ritrattasi dal «bacio bugiardo della Parvenza»⁶, si dispone alla ricostruzione del vero spogliato dal velo della fissazione mitica.

Contrastando irriducibilmente il *mythos*, l'azione demitizzante del Logos, pur priva di risoluzioni definitive che sceverino esaustivamente il falso dal vero in una realtà troppo compromessa dalle parvenze, trova come campo di applicazione oltre che l'interpretazione degli eventi, l'inconscio. La psicanalisi, renitente a schematizzazioni falsificanti, diventa per Gadda uno strumento mediante il quale dichiarare la sua sfida al reale, perseguendo nell'intento di cavare «dall'ombra le cose con il getto luminoso della potente analisi» e creare «forme nuove» nel «flusso e nella deformazione infiniti». Com'è possibile dare vita a quei «neri cubi di ombra»⁷? Nel tempo della dissoluzione del mito, esposto nel Novecento a una molteplicità di rivitalizzazioni che della sua dimensione atemporale, se non per desolate intermittenze, possono solo ereditare le forma e i contenu-

² J. Kristeva, *Σημειωτική. Ricerche per una semanalisi*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 173.

³ F. Bertoni, *La verità sospetta. Gadda e l'invenzione della realtà*, Einaudi, Torino 2001, p. 90.

⁴ *SGF* I, p. 630.

⁵ G. Bonifacino, *Allegorie malinconiche. Studi su Pirandello e Gadda*, Palomar, Bari 2006, p. 218.

⁶ *RR* I, pp. 703-04.

⁷ *SVP*, p. 849.

ti, ma non la coscienza mitica che la contemplava, una sua funzione è possibile unicamente qualora riviva in quanto vuota spoglia: talvolta stravolgendo parodicamente la sua *facies* sublime, talvolta cristallizzandosi in una forma che racchiuda il debenedettiano Altro⁸.

La psicanalisi – è opportuno ricordarlo citando uno studio assai autorevole – possiede un «indice di metaforizzazione»⁹ particolarmente alto e imposta la propria speculazione in termini metapsicologici e figurali. Freud considerava i racconti mitici come risultato di un processo di simbolizzazione dell'inconscio e, da *Totem e Tabù*, come trasposizioni di contenuti psichici. Allo stesso modo Gadda, tramite una narrativizzazione in mitologia, intrattiene un rapporto continuo con il mito per attingere ad un passato a tal punto remoto da poter essere identificato quale illustrazione eloquente dei connotati dell'esperienza psichica; espressione paradigmatica di un'esperienza atemporale che trascende la razionalità, il mito determina più facilmente l'affiorare del «passato latente nella psiche»¹⁰.

Necessario è il riferimento all'intervista di Arbasino che, pur nota, offre importanti spunti di riflessione:

Alla psicanalisi mi sono avvicinato e ne ho largamente attinto idee e moventi conoscitivi con una intenzione e in una consapevolezza nettamente *scientifico-positivistica*, cioè per estrarre da precise conoscenze dottrinali e sperimentali un *soprappiù* moderno della vecchia etica, della vecchia psicologia, e della cultura che potremmo chiamare paruccona e polverosa di un certo tardo illuminismo lombardo¹¹.

Gadda coltiva un progressivo interesse verso la psicanalisi non solo per indubbe motivazioni soggettive, riconducibili alla sua tormentata biografia, dominato com'era da un'ansia di «cognizione del proprio «male oscuro»»¹², ma anche per la base positivista che lo accomuna al suo fondatore e che sembra prevalere nella declinazione che egli ne restituisce. Tuttavia, è anche per la crisi del paradigma positivista che lo scrittore risulta assimilabile allo scienziato: il determinismo freudiano, volto alla costruzione delle strutture della nozione di inconscio, è fallimentare di fronte alla sostanziale impossibilità di sottoporre lo psichico ad una sistemazione logica; è la medesima antinomia che domina la gaddiana impossibilità di dare ordine al caos del mondo. Eppure come Freud, anche Gadda, pur consapevole dell'ineluttabilità del naufragio, avverte che chi abbandona il Logos «pone in tremito la mano che regge, di ognuno di noi, la barra del suo governacolo contro l'onda traversata del destino»¹³: la psicanalisi diviene il nuovo mezzo mediante il quale il Logos, integrato di un *soprappiù*¹⁴, amplia il suo campo di azione.

L'incontro con Freud è predisposto anche dalla lettura di uno dei maggiori rappresentanti del razionalismo moderno, Leibniz, che guida Gadda alla conoscenza di ciò che si annida sotto la superficie della coscienza per l'analisi «dei fatti inosservati o poco os-

⁸ G. Debenedetti, *Il romanzo del Novecento*, Garzanti, Milano 1971, p. 470.

⁹ M. Lavagetto, *Freud la letteratura e altro*, Einaudi, Torino 1985, p. 123.

¹⁰ F. Jesi, *Letteratura e Mito*, Einaudi, Torino 2002, p. 37.

¹¹ A. Arbasino, *Genius Loci*, in *Certi romanzi*, Einaudi, Torino 1977, p. 353 (corsivo mio).

¹² E. Gioanola, *Carlo Emilio Gadda. Topazi e altre gioie familiari*, Jaca Book, Milano 2004, p. 318.

¹³ *SGF I*, p. 455.

¹⁴ vd. *infra*, n. 11.

servati» sconfinante nell'«indagine psicologica»¹⁵. La crepa creata dal filosofo nel mito della razionalità diviene un varco per la spietata analisi gaddiana che, arricchita dall'apporto delle teorie freudiane, si dispiega alla repulsione delle vane immagini e allo scandaglio delle zone oscure della psiche. La psicanalisi è un altro *modus* della peculiare istanza realistica gaddiana che consiste, come rileva Bertoni, nell'«essere fedeli al reale negando e sovvertendo, paradossalmente, la sua manifestazione esplicita»¹⁶: è un nuovo razionalismo che, ridelineato ma condannato anch'esso al naufragio euristico, pur privato delle categorie illusorie della razionalità classica, non desiste, integrato di un *soprappiù*, dal ricercare «il meccanismo segreto della consecuzione»¹⁷.

Psicanalisi e letteratura: le vie dell'eros

Nonostante la conoscenza delle teorie freudiane sostanzialmente gran parte dell'opera gaddiana, l'unico intervento interamente dedicato all'argomento è un articolo intitolato *Psicanalisi e letteratura* (1946).

Il saggio è introdotto da una polemica serrata contro la cultura idealistica ostracizzante la psicanalisi, disciplina avvertita come pratica repugnante «al decoro dell'anima»¹⁸. Il decoro, altro nome per i moralismi contro i quali si arma la scrittura gaddiana, in nome del quale la cultura italiana ha ostacolato il diffondersi delle teorie scrutanti il fondo della mente umana, cela il timore di chi preferisce «non leggere», «non guardare», «non vedere»: ma la paura può «ostacolare le acquisizioni dell'analisi, non può tuttavia distruggere la validità dei reperti»¹⁹. Contro tale formale contegno, la psicanalisi è lo strumento per «concorrere allo smontaggio di un'idea sintesi che noi ci formiamo di noi stessi»²⁰ limitante la necessaria tensione euristica con la quale indagare la complessità del reale.

L'accusa di miopia è rivolta in particolare ad un filologo che deprecava, nella sua recensione a un «manualetto di psicanalisi», la teoria freudiana riguardante la psiche infantile, condensata nel noto teorema secondo il quale «il bambino è il perverso polimorfo»²¹ a causa della provvisoria assenza di un *Über-ich*.

Il tentativo di difendere l'innocenza dei fanciulli era corroborato dal professore con due esempi tratti da Raffaello e da Virgilio, da Gadda riutilizzati antifrasticamente al fine di dimostrare le due vie contrapposte di amore non turbate dal rapporto genitoriale in età infantile, formalizzate nei miti di Ganimede e Anchise.

Secondo il mito, Ganimede era un fanciullo troiano che, rapito da Giove, innamoratosi di lui, fu trasportato sull'Olimpo e lì incaricato del privilegio di servire come coppiere. Riguardo ai particolari del rapimento, le tradizioni differiscono imputandolo al dio stesso, in alcune versioni tramutatosi in aquila, o ad altri dèi o ad un'aquila da lui incaricati.

Il mito di Ganimede affiora qui dalla memoria degli affreschi di Raffaello, riguardo al quale Gadda avverte che oltre alla tela del Cardellino e della Seggiola, espressioni della

¹⁵ C. E. Gadda, *La teoria della conoscenza nei «Nuovi Saggi» di G. W. Leibniz*, a c. di R. Stracuzzi, in «I quaderni dell'ingegnere. Testi e studi gaddiani», 4 (2006), p. 15.

¹⁶ F. Bertoni, *La verità sospetta. Gadda e l'invenzione della realtà*, cit., p. 83.

¹⁷ *SGF II*, p. 230.

¹⁸ *SGF I*, p. 455.

¹⁹ *Ivi*, p. 456.

²⁰ *Ivi*, p. 457.

²¹ *Ibidem*.

supposta innocenza infantile affermata nell'articolo del filologo, occorre ricordare «la lunetta della Farnesina, di piccole dimensioni, invero, e situata in alto, molto in alto, in Olimpo, dove nessuno può percepirne le sfumature psicologiche e sofisticare al riguardo»²². L'identificazione con l'efebo è confermata dopo poche righe, relativamente alle vie dell'amore che si dischiudono dolcemente a coloro i quali non sono cresciuti nella coercizione genitoriale: «Neanisco, e biondo, riceve il noto incarico d'attorno la mensa presieduta da Giove»²³.

Sulla base del frammento *Cui non risere parentes*, in cui Gadda, anticipando il tema, fa riferimento a Raffaello «che ha pur dipinto ai Chigi la lunetta della futura Farnesina nonché Accademia» e descrive Ganimede come un «biondo e ben retribuito efebo dell'Ellade»²⁴, Manzotti identifica la lunetta con un esagono della Sala di Galatea affrescato da Baldassarre Peruzzi raffigurante l'eroe ghermito dall'aquila di Giove (<http://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/mediafiles/m-various/peruzziganimede.php>). Oltre che sul riferimento all'Urbinato, è proprio sulla base del possesso delle ali, la cui conoscenza gaddiana è attestata dalla favola 75 di esplicita allusione omoerotica, («Quando l'aquila ebbe rapito Ganimede, si disse: «che bel pollo!»»²⁵), sulla menzione della lunetta e non dell'esagono, della collocazione «in Olimpo» e delle «sfumature psicologiche», che Pinotti, dissentendo da Manzotti, ipotizza che Gadda si riferisca ad una lunetta presente nella Loggia di Amore e Psiche, anch'essa nella Villa Farnesina e collocata accanto alla scena raffigurante l'Olimpo, che ritrae Giove che bacia Cupido, erroneamente scambiato per Ganimede (<http://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/mediafiles/m-various/raphaeljupiter.php>); non meraviglia che di fronte a quegli affreschi Gadda «sia stato attratto dall'episodio che più esplosivamente visualizzava l'adempirsi del destino di Ganimede»²⁶ e che meglio rappresentasse una sessualità omoerotica affibbiata esplicitamente all'eroe afferrato dall'aquila anche nella favola 76: «Raphael Sanzio soffuse di un dolce rossore le guance di Ganimede»²⁷.

Sin dall'*Inno omerico* su Afrodite, il mito acquisisce tratti spiccatamente omosessuali: le ipotizzabili fonti gaddiane, a tal riguardo, sono le *Odi* (III, 20, vv. 15-16) di Orazio, le *Elegie* (II, 30 vv. 28-30) di Propertio e le *Metamorfosi* (X, vv. 115-20), i *Fasti* (VI, vv. 43-44) e i *Tristia* (II, v. 406) di Ovidio.

Le latenze omosessuali che si insidiano nell'*eros* gaddiano, riversandosi nella sua scrittura, di certo prediligono alle descrizioni dirette «certe figure trasposte e ambigualmente allusive»²⁸; tuttavia, prescindendo da ogni lettura biografica volta a interpretare personaggi o espressioni dell'opera gaddiana quali segni di una latenza omosessuale dell'autore, è opportuno riflettere sulla peculiare cristallizzazione mitica che consente a Gadda di esprimersi riguardo ad un argomento altrove taciuto o, secondo le modalità della negazione freudiana, deprecato. Nella recensione di *Agostino* di Moravia, Gadda identifica tre specie di *eros*, tra le quali quella «mostruosa della omoerotia altrui»²⁹; e anche nella recensione al *Journal du voleur* di Genet (*Il faut d'abord être coupable*), dopo aver

²² Ivi, p. 459.

²³ Ivi, p. 460.

²⁴ C. E. Gadda, *La cognizione del dolore*, a cura di E. Manzotti, Einaudi, Torino 1987, p. 534.

²⁵ *SGF II*, p. 29.

²⁶ G. Pinotti, *Il bacio di Giove. Gadda, Raffaello e gli affreschi della Farnesina*, in «I quaderni dell'ingegnere. Testi e studi gaddiani», 5 (2007), p. 193.

²⁷ *SGF II*, p. 29.

²⁸ E. Gioanola, *Carlo Emilio Gadda. Topazi e altre gioie familiari*, cit., p. 233.

²⁹ *SGF I*, p. 608 (corsivi miei).

elencato note personalità avvinte dalla stessa passione gideiana, conclude aspramente che l'autore «perviene a falsare la *grossezza sporca e pesante* della reale vicenda, cioè a levarne via l'*abominio*»³⁰.

L'omosessualità, in sede teorica respinta come «mostruosità»³¹, emerge come pulsione latente dell'autore nella descrizione di numerosi personaggi maschili che costellano la sua opera, il vigore fisico dei quali è rimarcato dalla voce narrante con una partecipazione ammirativa: Gigi di *San Giorgio in casa Brocchi*, Vittorio della *Prima divisione nella notte* «biondo, alto»³², Bruno dal volto disegnato de *L'Adalgisa*, il biondo Giuliano Valdarena e Diomede Lanciani, «biondo come un arcangelo, ma senza spada: di ritorno dall'aver dato lancia in Abisso»³³ del *Pasticciaccio*. La scelta onomastica di quest'ultimo, altrove insignito dell'epiteto di lanciere³⁴, evoca l'arma propria del Diomede omerico: con una dissacrante similitudine, il paino, concluso un atto sessuale, è paragonato all'arcangelo Michele, raffigurato solitamente nell'atto di annientare con una lancia il demonio, come nella tavola di Raffaello conservata al Louvre o, come nota Terzoli, avvertendo dell'assenza di citazioni esplicite, nella pala d'altare dipinta da Hayez per la chiesa di Iseo dove è rappresentato nell'atto di incombere su un corpo nudo «con uno slancio che difficilmente si potrebbe definire altro che erotico»³⁵.

Inoltre, occorre riflettere sul *lapsus* nominale del brigadiere Pestalozzi, ovvero quel procedimento tipicamente gaddiano di deformazione onomastica che disvela significati modificando i significanti, a causa del quale Diomede nel cap. IX è denominato «Ganimede Lanciani». Pestalozzi giustifica la deformazione onomastica di quel «dio biondo», affermando che gli si addiceva maggiormente il nominativo di Ganimede, «più facilmente schedabile, negli archivi di memoria, che non invece Diomede»³⁶. Il *lapsus* sembra tradire una latenza omoerotica che l'autore proietta nel personaggio tacitamente, ma di certo consciamente, e formalizza in tal caso con l'allusione mitologica.

Contrariamente a questo e altri esempi in cui l'argomento è celato dietro allusioni, in *Psicanalisi e letteratura* il riferimento all'omosessualità, condensato nella figura di Ganimede, è esplicito se si considera che l'efebò è affiancato ad Anchise che, accedendo «ai penetranti di Venere, e al talamo che ne costituisce il principale «ornamento»»³⁷, è una formalizzazione mitologica dell'amore eterosessuale. Incidentalmente si potrebbe ipotizzare che ad agire come memoria iconografica sia l'affresco di Annibale Carracci presente nella Galleria del Palazzo Farnese a Roma (<http://www.bta.it/img/a1/19/bta01963.jpg>), dove lo stesso pittore raffigurò anche il ratto di Ganimede da parte di Giove trasformato in aquila, il cui modello risale al soggetto dipinto da Peruzzi.

A essere considerato abnorme in *Psicanalisi e letteratura* non è Ganimede ma Vulcano, con la sua «deformità» e le sue «sfortune maritali», cristallizzazione mitica di uno sviluppo psicosessuale interrotto da genitori che «non hanno saputo sorridere»³⁸. Completando la citazione del filologo che, per dimostrare l'innocenza infantile, riportava soltanto

³⁰ Ivi, p. 622.

³¹ M. Rebaudengo, *Ragazzi*, in F. G. Pedriali, *A Pocket Gadda Encyclopedia*, EJGS, 2 (2002).

³² *RR II*, p. 879.

³³ Ivi, p. 178.

³⁴ Ivi, p. 172.

³⁵ M. A. Terzoli, *Iconografia criptica e iconografia esplicita nel Pasticciaccio*, in *Un meraviglioso ordigno. Paradigmi e modelli nel Pasticciaccio di Gadda*, a cura di M. A. Terzoli, et al., Carocci, Roma 2013, p. 154.

³⁶ *RR II*, p. 248-49.

³⁷ *SGF I*, p. 460.

³⁸ *Ibidem*.

una parte della IV egloga delle *Bucoliche* virgiliane, Gadda corrobora la sua opinione di matrice freudiana traducendo i versi 60-65, elisi nella recensione perché «la zappa sui piedi fa male a tutti»:

«Comincia, o bambino: quello a cui i genitori non hanno saputo sorridere – Né un dio lo degnò della sua mensa, né una dea lo degnò del suo talamo»³⁹.

Si ricordi che Quintiliano nell'*Institutio Oratoria* (IX, III, v. 8) riporta il verso virgiliano nella lezione «qui non risere parenti» la cui ripresa sostanzia la terza stanza del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* di Leopardi, creditore di molti luoghi gaddiani. Ma nonostante l'«assimilazione esistenziale»⁴⁰ con il poeta funga spesso nelle pagine gaddiane da base per un rimando intertestuale e pur essendo Leopardi un esempio dell'infelice sorte infantile, qui l'autore predilige la citazione «freudianamente virgiliana»⁴¹ che ricorre ossessivamente in altri luoghi della sua opera: nella *Meditazione* («cui non risere parentes'») ⁴²; identica nel finale dell'autoritratto di *Dalle specchiere dei laghi*; nell'evocazione indiretta di *Divagazione e garbuglio* («genitori o parentes»⁴³); nel già citato lacerto officinale della *Cognizione del dolore* intitolato con il verso virgiliano, *Cui non risere parentes*:

per arrivare ad essere Ganimede od Anchise [...] bisogna che i genitori umani o divini abbiano sorriso al tuo vagire infantile e non ti abbiano recato a colpa d'aver fatto pipì e pupù⁴⁴.

La crudele coercizione esercitata da genitori privi di sorrisi per il bambino è causa di infelicità, dell'inevitabile conseguenza di essere non come Ganimede e Anchise, ma come Vulcano, al quale, secondo Gadda, Virgilio alludeva nei versi della IV egloga.

L'*Iliade* riporta due versioni del mito del dio del fuoco: figlio di Zeus ed Era, egli divenne zoppo poiché scagliato dal padre giù dall'Olimpo per aver difeso sua madre in un alterco (I, v. 571) o, in un altro luogo del poema, nato zoppo e perciò ripudiato da sua madre (XVIII, vv. 392-98); egli è oggetto di scherno quando, al posto di Ganimede, serve il vino presso la mensa degli dei (I, vv. 597-600).

La mostruosità del dio, causa o conseguenza di un inalterato rifiuto parentale, è assunta da Gadda quale emblema dell'abnormità erotica e di un'infelicità primigenia, di una nevrosi, tra complesso edipico e virilità frustrata, indagata all'ombra di Virgilio. La voce del poeta latino è la voce «di chi conosce quali siano le radici dell'evento»⁴⁵, simile a quella del fondatore della psicanalisi per il quale il sentimento vero si fonda su un intreccio di concause che «ha tentato appunto di sgrovigliare, di portare sulla tavola e sotto il riflettore spietato dell'analisi»⁴⁶. Ai due Gadda si accomuna per la tensione a dipanare quel groviglio conoscitivo e a far sparire «una dopo l'altra le succulente vivande e gli artistici piatti e nitidi vasi d'oro e d'argento che egli vide primamente sfolgorar sulla men-

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ A. Ceccherelli, *Leopardi*, in F. G. Pediali, *A Pocket Gadda Encyclopedia*, EJGS, 3 (2008).

⁴¹ *SGF I*, p. 460.

⁴² *SVP*, p. 884.

⁴³ *SGF I*, p. 1221.

⁴⁴ C. E. Gadda, *La cognizione del dolore*, a cura di E. Manzotti, cit., p. 535.

⁴⁵ *SGF I*, p. 461.

⁴⁶ *Ivi*, p. 460.

sa»⁴⁷, come già aveva dichiarato nella *Meditazione*, con un'analisi che per scandagliare il fondo dell'inconscio attinge ad un passato mitico, emblema di ancestrali deviazioni e modello cognitivo atto ad integrare la sua tensione euristica. È lecito, quindi, per lui dubitare che Freud non abbia scoperto nulla di nuovo, ma solo «ridotto in termini un materiale probabilmente già noto da secoli»⁴⁸. E Freud ammettendo che i poeti nella conoscenza dello spirito superano «noi comuni mortali, poiché attingono a fonti che non sono ancora state aperte dalla scienza»⁴⁹ e che costituiscono il campo di studio della psicanalisi, autorizzò implicitamente indagini volte a scandagliare la psiche tramite l'analisi dei testi⁵⁰, deviate in uno psicologismo rilevabile anche nell'*excursus* delle pagine finali di *Psicanalisi e letteratura* dedicato ad autori della letteratura europea.

Seguitando a negare la tesi del recensore riguardo all'innocenza infantile, Gadda supporta la sua opinione affermando che nello sviluppo della psiche non solo l'assenza di sorrisi genitoriali, ma anche la presenza di educatori che «si macchiano del delitto di crudeltà»⁵¹, reprimendo «l'istinto fagico e appropriatore, poi l'istinto aggressivo e crudele», «l'istinto egolatra e narcissico, l'istinto del piacere» e «l'istinto della menzogna»⁵², impediscono ogni futuro rapporto del bambino con la vita. Cercando innegabilmente anche uno *speculum* per le sue nevrosi, Gadda espone alcune note vicende biografiche: Rousseau è ricordato per le conseguenze della «pedagogia della frustra» subita da bambino, riversatasi nelle pagine delle *Confessioni*; Rimbaud e Leopardi per la crudeltà materna; *The Way of all Flesh* di Butler, letto in esplicita chiave freudiana, è un esempio dell'annichilimento paterno del «sentimento naturale» del figlio con il «terrore del castigo»⁵³; sfociante nel contenutismo è la rilettura della vita e dell'opera di Baudelaire alla luce di un complesso edipico simile a quello dell'Agostino di Moravia. L'elenco si conclude con gli esempi di Saba e Proust per i quali la sostituzione delle carenze materne, rispettivamente con la balia e la nonna, hanno sortito più dolci destini esistenziali.

Come si deduce dalle consonanze biografiche con gli esempi riportati, l'*excursus* si mostra come un esplicito vettore dell'autoanalisi gaddiana: nonostante le riserve ad esso apponibili, la sua importanza risiede nella possibilità di constatare che le diffuse letture psicologistiche e biografiche, autorizzate implicitamente dallo stesso Freud, agiscano anche in Gadda. Il più rilevato interesse di *Psicanalisi e letteratura*, tuttavia, consiste senza dubbio nella peculiare attitudine gaddiana di mostrare una psicologia del profondo ancora nelle vesti antiche.

Emilio e Narcisso

È noto, e persino abusatamente vulgato, come con peculiare sensibilità modernista⁵⁴, contro nessun altro bersaglio Gadda si sia scagliato tanto ferocemente quanto contro l'io e la sua ipostatizzazione idealistica, impensabile in un sistema dominato da dinami-

⁴⁷ *SVP*, p. 675.

⁴⁸ *SGF I*, p. 460.

⁴⁹ S. Freud, *Il delirio e i sogni nella «Gradiva» di Wilhelm Jensen*, in Id., *Opere*, vol. V, Bollati Boringhieri, Torino 1981, p. 264.

⁵⁰ Cfr. V. Baldi, *Reale invisibile. Mimesi e interiorità nella narrativa di Pirandello e Gadda*, Marsilio Editori, Venezia 2010, p. 22.

⁵¹ *SGF I*, p. 463.

⁵² *Ivi*, pp. 458-59.

⁵³ *Ivi*, p. 467.

⁵⁴ Cfr. R. Donnarumma, *Gadda modernista*, Edizioni ETS, Pisa 2006, p. 26.

che relazionali in perenne deformazione che coinvolgono anche l'identità individuale, «groviglio, di rapporti fisici e metafisici»⁵⁵.

Per quanto la psicanalisi abbia avallato tale polemica antisostanzialistica, Roscioni fondativamente rilevò che già prima di essa il mondo concettuale di Gadda conteneva le premesse di un «ridimensionamento dell'io»⁵⁶ sin dalle prime avvisaglie del *Giornale di guerra e prigionia* ma soprattutto nella *Meditazione*, dove l'autore scrive che è un grave errore speculativo vedere l'«io e l'uno dove non esistono affatto»⁵⁷. È su tali basi logico-relazionali che Gadda innesta gli apporti della psicanalisi riguardo alla destituzione dell'io o alla sua deflagrazione, confluendo progressivamente a una «fustigazione del narcisismo»⁵⁸.

Non solo nella poetica gaddiana, la rottura epistemologica novecentesca determina una crisi del soggetto, scisso da sé e da ormai inatingibili alterità: l'estraneità con l'altro esprime una tragica «relazione storica e sociale, ma anche una ontologica»⁵⁹ che acuisce la modernistica frantumazione delle individualità. Chi «percepisce se medesimo come un essere «isolato»» porta il concetto di individualità «al limite della negazione, lo storce fino ad annullarne il contenuto»⁶⁰; Narciso tende al tal punto verso la sua immagine riflessa da affogarvi.

Nel mito di Narciso si condensa un contenuto psichico che, sottoposto al vaglio analitico gaddiano, disvela, ad un tempo, la coscienza della crisi e la crisi della coscienza.

Una specola attraverso la quale si può approfondire il tema è il saggio *Emilio e Narciso* (1950) a cui è opportuno affiancare la lettura dello pseudo dialogo *L'Egoista* (1954).

Il titolo del primo saggio presenta un'ambiguità poiché nonostante l'allusione esplicita sia ascrivibile all'*Emilio* di Rousseau, che ha ragionato sui segni «che i lattanti danno od emettono del loro bene stare: o male stare»⁶¹ e di cui sono commentati alcuni passi, sembra lecito ipotizzare anche un'eco autoreferenziale e la riproposizione di uno schema, già attivo nell'invettiva di Gonzalo, che oppone il proprio io alla demolizione dell'io.

Gadda ripercorre lo sviluppo del bambino dall'incoscienza dei primi mesi al momento in cui «principia a render manifesto il suo essere», affermandosi in lui «un'attitudine eristica, e la virtù puntuta del dire, contrastando o emulando altri, il più fanfaronesco dei pronomi di persona: io»⁶²; questa coscienza si coagula in una «carica affettiva che ha risonanza dalla psiche», poi deformata da ciò che gli educatori «chiamarono la Legge»⁶³. Quale nome affibbiare a tale carica, definita in passato egoismo? La definizione gaddiana è «egoismo vitale, nucleale», «fagico, addentatore dilaniatore del cibo, e bucco-esofagico»⁶⁴, con una terminologia ascritta alla sfera alimentare indicativa non solo della tendenza a sovraesporre, anche di un contenuto psichico, la parvenza fenomenica,

⁵⁵ *SGF I*, p. 467.

⁵⁶ G. C. Roscioni, *La disarmonia prestabilita. Studi su Gadda*, Einaudi, Torino 1995, pp. 106-07.

⁵⁷ *SVP*, p. 774.

⁵⁸ C. Mileschi, *Io*, in F. G. Pedriali, *A Pocket Gadda Encyclopedia*, EJGS, 4 (2004).

⁵⁹ R. Luperini, *L'incontro e il caso*, Laterza, Bari 2007, p. 32.

⁶⁰ *SGF I*, p. 654.

⁶¹ *Ivi*, p. 634.

⁶² *Ivi*, p. 637.

⁶³ *Ivi*, p. 638.

⁶⁴ *Ivi*, p. 639.

ma di un'attenta lettura della copia francese in suo possesso di *Introduzione alla psicanalisi* ove compare la medesima metafora.

Distinto dal narcisismo, l'egoismo fagico è un istinto di autoconservazione, delineato ne *L'egoista* con una più precisa definizione: «Egoista è colui che ignora e trascura la condizione di simbiosi, cioè di necessaria convivenza, di tutti gli esseri»⁶⁵, colui che detiene il «prepotere dell'io fagico»⁶⁶. Come nota Lucchini, il discrimine operato da Gadda tra egoismo e narcisismo patologico rappresenta un parziale tradimento della lezione freudiana poiché la pulsione autoconservativa, destituita da fondamenti dallo psicanalista e ricondotta nel narcisismo, è per l'autore un polo alternativo alla deviazione patologica narcisistica; se in *Introduzione alla psicanalisi* Freud afferma che il narcisismo è «il completamento libidico dell'egoismo», contrariamente all'egoismo volto «solo al vantaggio dell'individuo»⁶⁷, operando una distinzione sulla base di diversi investimenti libidici oggettuali, per Gadda la differenza va cercata «nel desiderio di possesso da un lato, nella contemplazione e nel compiacimento di sé dall'altro»⁶⁸.

Il narcisismo, infatti, si presenta quando non vi è un «deflusso: dall'io al tu»⁶⁹, ma nonostante ciò rappresenta «il congegno base per la vita di relazione»: «per piacere, dobbiamo anzitutto «voler piacere»»⁷⁰, per essere Narciso occorre essere Adone.

Il mito di Adone è per Gadda un importante richiamo alla «pregnanza psico-evolutiva del rapporto genitori-figli»⁷¹ sostanziato di una peculiare carica edipica, come è dichiarato nella recensione di *Agostino* di Moravia dove in esso si registra «un innegabile e delicatissimo semi-contenuto edipico»⁷² per il ruolo di amante-madre assunto da Venere.

Il mito è ripreso antifrasticamente, mostrando l'altra *facies* del complesso edipico, in una delle note costruttive della *Cognizione*:

Il figlio ha un vero cinghiale contro – il giovinetto ha un cinghialetto da nulla. Eppure Venere elegge *quand même* il giovane e viene a bafouer l'uomo (il Figlio) [...].⁷³

Il figlio e il cinghiale, nel testo definitivo rispettivamente proiezioni di Gonzalo e dei pavoncelli, sono rivali a cospetto della *mater* Venere; inoltre, in un racconto degli *Accoppiamenti giudiziosi*, *Il seccatore*, si rileva un'ulteriore declinazione del complesso edipico: il seccatore è per Adone il cinghiale e per quest'ultimo il giovane, sordo ai richiami della dea, animata dalla speranza, rivelatasi illusoria, di resuscitare il morente, «l'«altro» rispetto a lui», rileva Benussi, «respinto dalla madre, in lutto per la morte in guerra del figlio amato che non riesce a riportare in vita»⁷⁴.

Contrariamente all'egoista ripiegato su se stesso poiché intento all'autosussistenza, Narciso esiste solo dove vi è una superficie, che ne mostra il volto adonico, sulla quale infrangersi.

⁶⁵ Ivi, p. 654.

⁶⁶ Ivi, p. 660.

⁶⁷ S. Freud, *Introduzione alla psicanalisi*, Newton Compton Editori, Milano 2010, Kindle Edition.

⁶⁸ G. Lucchini, *Gadda lettore di Freud*, in «Paragone», cit., p. 75.

⁶⁹ *SGF I*, p. 641.

⁷⁰ Ivi, p. 661.

⁷¹ P. Antonello, *Mito*, Federica Pedriali, *A Pocket Gadda Encyclopedia*, EJGS, 3 (2008).

⁷² *SGF I*, p. 609.

⁷³ C. E. Gadda, *Appendice*, in *La cognizione del dolore*, a cura di E. Manzotti, cit., p. 546.

⁷⁴ C. Benussi, *C. E. Gadda, Narciso e Mussolini, Arianna e Richelieu*, in *Il mito nella letteratura italiana*, IV. *L'età contemporanea*, a cura di P. Gibellini, Morcelliana, Brescia 2007, p. 321.

per il narcisista o egotista il ponte d'amore è interrotto. Il primo dei due pilastri è un io che non può congiungersi al tu [...]. Il secondo pilastro, che si chiama tu, non esiste: o attende invano l'amore. [...] Narciso non ama che se stesso⁷⁵.

Narra in esametri il mito di Narciso il libro III delle *Metamorfosi* ovidiane, che, fondendo due vicende mitiche, racconta l'amore della ninfa Eco per Narciso, la sua mutazione in suono e l'innamoramento di Narciso per se stesso. Il passo è parafrasato da Gadda con un distanziamento ironico conferito dai fiorentinismi e toscanismi propri di uno stile colloquiale e dai commenti del narratore volti ad una riscrittura di marcata torsione psicanalitica.

Anticipando il destino infausto di Narciso e seguendo il dettato ovidiano, Gadda introduce la vicenda menzionando la profezia di Tiresia per la quale il giovane «sarebbe vissuto fino a che non avesse visto se stesso»⁷⁶. Occorre notare la modifica del vaticinio ovidiano «si se non noverit» (*Met.*, III, v. 348), funzionale ad una più chiara esposizione del contenuto psicanalitico insito nel mito, essendo per Gadda Narciso il mito della luce, del vedere: di un disvelarsi non epifanico, movenza assai esterna alla poetica gaddiana, ma del fulgore decettivo e mortifero della parvenza. E lo scrittore ne disegna la progressione attraverso l'abbassamento comico della mitografia poemica ovidiana: ormai adulto ma insensibile all'amore, Narciso è oggetto della passione di numerose fanciulle, tra le quali Eco, condannata da Giunione a ripetere gli ultimi suoni della voce che intendeva, a «reddere de multis ut verba novissima posset» (*Met.*, III, v. 361). Eco segue Narciso che, avvertita una presenza, cerca di materializzarla: «Hunc coeamus»; ma per la «sempiterna afèresi» che condanna Eco, «ritroviamoci ossia rincontriamoci, può voler pur dire, in sul linguino de'latini e del Sulmona, facciamo all'amore»⁷⁷. Il tentativo della ninfa di abbracciare Narciso è da lui respinto: «Spregiata, umiliata dalla repulsa», depone tra i monti il suo dolore e le sue ossa, giungendo miseramente alla sua fine.

Fedele al dettato del «buon Naso», l'autore seguita a narrare la vicenda di Narciso su cui si abbatte un'ulteriore «iettatura»: «Sic amet ipse licet, sic non potiat amor»⁷⁸. Cercando ristoro dopo la caccia il giovane beve da una fonte, ma estinta la sete,

un'altra gli nasce inestinguibile nel cuore, sorpreso dalla bellezza di un volto, di un riso, che ascende a galla ne'tremuli cerchi dello specchio [...]. Senza pur averne cognizione... desidera se stesso: mentre ammira è ammirato: chiede ed è chiesto lui: dà fuoco ed è fiamma⁷⁹.

«Le pulsioni sessuali», scriveva Freud, confliggono con «le pulsioni di conservazione»⁸⁰: la sete autoconservativa è tramutata in libido. L'iniziale illusione di ritrovarsi di fronte ad un'alterità si trasforma in cognizione del riflesso: «Iste ego sum!»⁸¹, quell'*iste*

⁷⁵ *SGF I*, p. 662.

⁷⁶ *Ivi*, p. 644.

⁷⁷ *Ivi*, p. 646.

⁷⁸ *Ivi*, p. 647.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ S. Freud, *Introduzione alla psicanalisi*, Newton Compton Editori, Milano 2010, Kindle Edition.

⁸¹ *SGF I*, p. 649.

ovidiano che, mai legato al pronome di prima persona⁸², è il segno lessicale della coscienza della patologia.

In una convergenza tra esaltazione e rivelazione, Narciso, riconoscendosi per mezzo di un riflesso e in quanto riflesso, pone come fondamento del suo essere un atto visivo: l'io si determina solo di fronte ad uno specchio sul quale riflettersi, il deflusso dall'io al tu ritorna sull'io. Avvinto dalla disperazione, egli si spegne, tramutandosi in un fiore, «un narciso»⁸³.

Concludendo la parafrasi, Gadda esplicita il contenuto psichico di cui il mito è portatore e interpreta la morte del fanciullo in chiave psicanalitica:

la fase narcissica è sublimata, e in certa guisa cade annichilata, nel normale sviluppo (del corpo e dell'animo): la violenta, la tempestosa carica autoerotica si discioglie nei succhi etici della pubertà, della virilità, e, in genere, in quel solvente specifico che è tutto il gran lago della vita, della collettività civilmente consociata, che è lago e mare aperto quando non è beninteso invece pozzanghera o addirittura fogna e latrina⁸⁴.

Il mito è epitome del narcisismo primario, l'«investimento libidico originario dell'io di cui una parte è ceduta in seguito agli oggetti, ma che in sostanza persiste e ha con gli investimenti d'oggetto la stessa relazione che il corpo di un organismo ameboidale ha con gli pseudopodi che emette»⁸⁵. Contrariamente, la nozione di narcisismo secondario che «designa un ripiegamento sull'Io della libido, sottratta ai suoi investimenti oggettuali»⁸⁶, considerandolo, in quanto oggetto pulsionale, come fine dell'investimento libidico, potrebbe essere enucleata nell'esempio di Eco: l'investimento libidico di Narciso, anche in tal caso, ricade sul proprio Io, essendo l'altro uno specchio, seppur sonoro, entro cui riflettere la propria immagine. «L'Io», scriveva Freud, «prende se stesso come oggetto, comportandosi come se fosse innamorato di sé medesimo»⁸⁷, ma il narcisismo, afferma Gadda ne *L'egoista*, interessa «la cosiddetta “vita di relazione”» in cui il narcisista si innamora dello specchio dal quale «esige l'approvazione, la richiesta d'amore»⁸⁸. La carica erotica di tali soggetti, precisa Gadda in una nota di autocommento al “tratto” della *Cognizione* ripreso nell'*Adalgisa* con il titolo di *Navi approdano al Parapagàl*, necessita di una «parete di rimbalzo cioè superficie di riflessione: di uno specchio grande [...]. Gli umani funzionano per loro da specchio psichico»⁸⁹, Eco funge da specchio psichico di Narciso.

E a sancire un'ulteriore chiave di lettura del mito, Gadda indugia sull'etimologia del nome Narciso: «Ναρκῶς ha significato d'intorpidire, di irrigidire, anche d'inebetire e stordire, donde narcòtico», Narciso è «l'irrigidito in sé, l'intorpidito, il sonnolente»⁹⁰. Il termine riconduce all'idea di una paralisi conoscitiva, di un'estasi statica che rimane sedimentata nell'autocontemplazione. La libido narcisistica può certo trovare, secondo

⁸² Escluso il v. 463.

⁸³ *SGF I*, p. 649.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, Kindle Edition.

⁸⁶ *SGF II*, p. 324.

⁸⁷ S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, cit.

⁸⁸ *SGF I*, p. 662.

⁸⁹ *RR I*, p. 439.

⁹⁰ *SGF I*, p. 650.

Freud e in Gadda, «la via del ritorno agli oggetti», ma l'«impedimento alla mobilità della libido diviene effettivamente patogeno»⁹¹.

L'esercizio para-freudiano di Gadda termina con una retrospettiva di coloro che offrirono un'opinione fisica e «trigonometrica» del mito: la ninfa è un «suono riflettuto», Narciso «la riflessione della luce»; il mito è interpretato come «ipotiposi allegorica, e cioè il trasposto psicologico d'un fatto fisico»⁹².

Il positivismo su cui si fondano tali interpretazioni, tuttavia, necessita di un *soprappiù* volto a scandagliare il fondo noumenico: l'esegesi positivista non deve escludere quella «psicologista, e [...] òrfica».

È la sovrapponibilità tra positivismo e psicanalisi che «può testimoniare del genio di quel popolo che intuì e divinò e di poi descrisse e di poi celebrò nelle sue favole i di molti moti della psiche»⁹³.

Nutrito della stessa radice illuministico-positivista su cui si fonda il pensiero freudiano e mai disposto a rinunciare alla componente razionalistica, Gadda assume il mito quale bifronte epitome di inconscio e di tensione euristica verso il reale: quale “parvenza” che in sé inabissa, ma anche disvela una verità.

⁹¹ S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, cit.

⁹² *SGF I*, p. 653.

⁹³ *Ibidem*.